

# KANTOV KLJUČ METAFIZIKE

»Ko sem pretresel teoretični del v vsem njegovem obsegu in v vzajemni povezavi vseh delov, sem ugotovil, da mi še vedno manjka nekaj bistvenega, kar sem sam – pa tudi drugi – pri svojih dolгих metafizičnih raziskavah pozabil upoštevati in kar dejansko predstavlja ključ za celotno skrivnost doslej same sebi skrite metafizike. Vprašal sem se namreč, na čem temelji odnos tistega, kar v sebi imenujemo predstava, do predmeta?« (Kobe 1995: 172) **115**

V slavnem pismu 21. februarja, leta 1772, Kant predstavi svoje odkritje učencu in prijatelju Marcusu Herzu. Omenjeni 'ključ za celotno skrivnost doslej same sebi skrite metafizike' se v nazaj bere kot napoved še neizdelane transcendentalne filozofije in sprememba Kantovega programa, ki bi drugače najbrž nosilo ime *Meje čutnosti in uma*<sup>1</sup> in bi predvidoma nadaljevalo projekt iz Kantove disertacije. Projekt omejitve čutnosti in razuma ustreza nadaljevanju projekta utemeljitve metafizike kot znanosti, projektu racionalizma, ki je bil tisti čas že v zatonu. Toda – kot piše Herzu – Kant odkrije, da mu je res manjkalo nekaj bistvenega, nekaj tako pomembnega, da se kasneje izkaže, da spremeni celoto njegovega projekta. Kot kaže, je leta 1772 Kant to možnost končno vzel zares – seveda skupaj s tolažbo, da je ključ manjkal vsem in ne zgolj njemu. Če lahko mirno razsodimo, da gre v Kantovem odkritju ključa metafizike za kritični obrat, ki ga je odvrnil od dogmatične filozofije, saj se s Humom in njegovim slavnim bujenjem iz dremeža dogmatizma Kant sreča le kratek čas pred februariskim pismom, pa ta še ne pomeni transcendentalne filozofije v

---

<sup>1</sup>*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.*

svojem polnem pomenu – do nje bo namreč potrebno še deset let. Več kot to, k slavnemu pismu se obračamo natanko, ker še ne pomeni transcendentalne filozofije in ker je argument 'ključa metafizike' že kritičen. Na tem mestu je namreč očitno, da stvari nista identični, že zgolj zato, ker v času pisanja ena še ne obstaja, pa čeprav Kant omenja, da je delo v večji meri že napisano. Kritični uvid stoji na začetku Kantovega ustvarjanja transcendentalne filozofije. Kritično filozofijo bomo pojmovali tako, kot jo Kant predstavi v *Prolegomena*, v naknadnem uvodu, ki sledi znanosti in sintetično delo filozofskega napora predstavi na analitičen način v navezavi na druge teoretske pozicije in se primerja z avtorji svojega časa.

116 „Moj tako imenovani idealizem (pravilno: kritični idealizem) je torej popolnoma samosvoj. Je takšen, da podira navadni idealizem in vsem apriornim spoznavam, celo spoznavam geometrije, daje objektivno realnost, katere brez idealnosti prostora in časa, ki sem jo jaz dokazal, ne bi mogli potrditi niti najbolj vneti realisti. Da bi spričo takšnega stvarnega stanja preprečil vsak nesporazum, želim preimenovati svoj pojem, a popolnoma spremeniti se pač ne da. Naj mi bo torej dovoljeno, da ga v prihodnje imenujem, kakor je bilo že prej rečeno, formalni, ali bolje kritični idealizem, da bi se ločil od Berkeleyevega dogmatičnega ali Kartezijevega skeptičnega idealizma.“ (Kant 1999: 182)

Zamejeni oziroma formalni skepticizem, kot Kant v *Prolegomena* označi svojo filozofijo, v odgovor kritikom, ki so mu očitali berkeleyevski tip idealizma, postavi razliko med nasebjem in zasebjem in zagovarja neutemeljenost naše reprezentacije, s tem ko spremenljive forme napravi za delo subjektivnosti. Kritični idealizem tako predstavlja specifično distribucijo skepticizma in idealizma, ki izhaja iz breztemeljnosti našega končnega spoznanja. Tako skepticizem kot idealizem sta povezana s statusom končnih form, saj prav skepticizem, mišljen resno, za Kanta poskrbi za idealnost kontingentnih form izkustva in nujnih form, ki te omogočajo. Kant predstavi svoj projekt z metaforo ladje, ki jo je Hume pustil trohneti na obrežju, sam pa jo želi popeljati naprej, toda – kot bomo skušali pokazati – je ladja racionalizma razpadla do te mere, da jo ne bi bil zmogel peljati niti Tezej. Kantov korak prek Huma je seveda v vzpostavitvi nujnosti, ki je transcendentalna glede na izkustvo – že res da izkustvo samo ne vsebuje nujnosti, a jo predpostavlja. Dedukcija kategorij ima funkcijo upravičenja te nujnosti spoznanja, cilja na nujnost v sami vzpostavitvi različnih kategorij, na nujnost povezave nujnih form, ki omogočajo izkustvo. Ker je delo dedukcije tisto, ki priskrbi gotovost Kantovi poziciji, mu večina interpretov upravičeno pripisuje temeljno vlogo v Kantovem projektu. Status metafizike kot znanosti je odvisen od vprašanja gotovosti spoznanja,

dedukcije kategorij pa odgovarjajo prav temu vprašanju a priori. Toda čeprav so dedukcije ključne za izpeljavo projekta, pa je, kolikor iščemo odgovore na interpretacijo Kanta v transcendentalnih dedukcijah kategorij – na običajnih tleh interpretativnih sporov in evalvacije Kanta –, vse že odločeno; tam pač ne moremo ugotoviti ničesar, razen tega, da smo že kantovci, potrebno je zgolj še odgovoriti na vprašanje, za kakšno kantovstvo gre. Dedukcije tvorijo osnovni del transcendentalne filozofije, toda razlog Kantove transcendentalne pozicije je kritični uvid. Ker nam gre za evalvacijo Kantovske epistemološke pozicije, ki jo Kant sam opiše kot kopernikanski obrat v epistemologiji, si bomo namesto tega ogledali teoretske pogoje breztemeljnosti spoznanja, na katero meri uvid Kantovega ključa metafizike, v odnosu do kantovske epistemološke pozicije.

Da ugotovimo smisel in posledice kopernikanskega obrata, si bomo ogledali razloge zanj. Bolj kot upravičenost Kantovega odgovora, kot se ponavadi bere transcendentalno dedukcijo kategorij, nas zanima upravičenost vprašanja, na katerega Kant odgovarja, se pravi upravičenost pojmovne zastavitve, ki šele odpre prostor možnega odgovarjanja, kamor se vpisuje transcendentalna filozofija, kajti le na teh tleh je možno določiti upravičenost njene epistemološke pozicije. Kopernikanski obrat namreč ni preprosta in enoznačna intuitivna gesta, ampak kompleksna teoretska operacija, ki jo je potrebno misliti na ozadju njene specifične racionalistične problematike. Ena izmed težav filozofije je v tem, da avtorji postavijo elegantne rešitve napačno zastavljenih problemov, zato pa je potrebno preiskati rešitve, ki svoje upravičenje prepustijo intuiciji. Ti implicitni razlogi so vpeti v neko problemsko polje, ki samo vpliva na pojmovne določitve, zato je treba preiskati tudi problemsko polje in konsistentnost njegovih določil. Če gre Kantu za vzpostavljanje in utemeljitev mej metafizike, gre nam za njihovo ekspozicijo, evalvacijo tako prikazanih mej in razlogov njihovih določil, kar ustreza nalogi odkrivanja in pojmovanja nečistosti v teoriji. Če se teorija namreč za določila svojih pojmov obrača v splošnost svoje dobe, si s tem spodkoplje lastno zahtevo po univerzalnosti ali pa jo doseže zgolj po naključju.

Projekt identitete skeptičnega in idealističnega programa, ki se združita v transcendentalno filozofijo, bi lahko opredelili kot samokritiko racionalizma. Identiteta obeh programov je fakt, toda njuna enotnost mora biti pojasnjena; glede na to, da pojasnitev tudi za Kanta ostane nedokončan projekt, mora biti ta enotnost pojasnjena iz svojega abstraktnega temelja, iz uvida, ki omogoča sam projekt in je na delu v vseh nadaljnjih Kantovih razvijanjih. Ta temelj lahko najdemo v pismu o ključu metafizike. To ima privilegirano mesto, prav ker gre za prvo stopnjo Kantovega obrata, za nedodelano pozicijo, ki se ne misli

konkretno, niti se ne misli do konca, in ji manjka še vsa določenost kasnejše teorije. Iščemo torej razloge Kantovega ključa do metafizike, preiskavo pa bomo pričeli v februarškem pismu Herzu, saj gre v njem za kar najbolj neposreden opis Kantovega uvida.

## Odkritje ključa metafizike

118

V pismu, kjer Kant opisuje svoje odkritje ključa metafizike, je identiteta med idealizmom in skepticizmom že vzpostavljena. Stvar se že prične kot bistveno enoten projekt, saj pismo že obravnava skepticizem in idealizem kot sopripadna. Ker nas zanima Kantova teoretska pozicija v kar najbolj abstraktni luči, bomo preiskali skupni temelj, iz katerega izhaja medsebojno posredovanje skeptičnega in idealističnega projekta, ki je na delu vse od pisma o ključu metafizike. Ta temelj ni nič drugega kot Kantov odgovor na vprašanje po temelju naših predstav, 'ključ za celotno skrivnost doslej same sebi skrite metafizike', če pa nas zanima konsistentnost problemskega polja, iz katerega Kant izhaja, pa potrebujemo temelj temelja, razloge za Kantov uvid, ki nam lahko pojasni njegov smisel in razkrije njegovo upravičenost. Kolikor gledamo na februarško pismo Herzu kot znamenje, da je Kant že na pravi poti k *Kritiki čistega uma* in da ta že vsebuje kritično vprašanje in transcendentalni odgovor nanj, se zastavi vprašanje, kaj je Kant počel naslednjih deset let, ki so minila od odkritja ključa do objave *Kritike čistega uma*. Če se takšna preiskava osredotoči na revolucionarnost in novost, ki jo predstavlja Kant v filozofiji, bode v oči prav dejstvo, da vprašanje, ki predstavlja ključ metafizike, ni ne novo niti na prvi pogled ni moglo biti metafiziki pred tem na noben način skrito, saj se že od svojega začetka trudi odgovoriti prav na to vprašanje. Vrnimo se torej k vprašanju kritike, k vprašanju po temelju naših predstav, ki se zdi brez konteksta nerazložljivo. Kako bi si Kant lahko sploh mislil, da je vprašanje po temelju predstav nekaj novega, ko pa že v nadaljevanju našteva različne metafizične odgovore nanj, in mimogrede postane jasno, da je prvi tak odgovor Platonov, ki predstavlja samo rojstvo filozofije, celotna metafizika pa ni nič drugega kot serija takšnih odgovorov.

»Platon je za pravir čistih razumskih pojmov in načel privzel nekdanje duhovno zrenje božanstva. Malebranche še zmeraj trajajoče stalno zrenje tega prabitja. Razni moralisti prav isto glede prvih moralnih zakonov, Crusius določena vsajena pravila sojenja in pojme, ki jih je Bog že vsadil v človeško dušo tako, kakor morajo biti, da se harmonirajo z rečmi. Od teh sistemov bi lahko prvega imenovali influxum hyperphysicum, drugega pa harmoniam praesta-

bilitam intellectualem. Toda Deus ex machina je v določitvi izvora in veljavnosti naših spoznanj najslabša možna izbira in ima poleg varljive krožnosti v sklepanju naših spoznanj to slabost, da daje potuho vsaki muhi oziroma pobožni ali iztuhtani utvari.« (Kobe 1995: 172)

Platova anamneza, Malebranchevo božje zrenje, prvi moralni zakoni in Crusiusovi vrojeni pojmi so različni primeri konceptualizacij uma (*intellectus, nous*), ki tvori povezavo med ontologijo in razumom, ter je običajno razložen z načinom, na katerega obstaja duša. Um je tisti, ki zagotavlja identiteto med mišljenjem in bitjo in tako upravičuje spoznanje. Distinkcija *intellectus/ratio, nous/logos* oz. *um/razum* je stara toliko kot filozofija, um vedno predstavlja temelj razuma in služi kot garant upravičenja razumskega spoznanja. V Malebranchevem primeru je bivanje duše odvisno od božjega pogleda, ta jo vzdržuje v subsistenci; za Platona je večna in se spominja neposrednega zrenja resnice, ki bi jo drugače sploh ne mogla prepoznati, ter predstavlja odgovor na vprašanje, kako lahko izvemo nekaj, o čemer ne vemo popolnoma ničesar, za kar sploh nimamo kriterija vednosti, nobenih skupnih tal. Vprašanje uma je vprašanje po teh skupnih tleh, je vprašanje spoznanja spoznanja, ključnega vprašanja epistemologije, ki pa vedno ponudi ontološki odgovor. Kar mora epistemologija storiti, je, da loči resnico od iluzije. To lahko stori le z vzpostavitvijo kriterija za to ločitev, da vzpostavi kriterij, pa mora običajno poznati način bivanja razuma, ki se pokrije z vprašanjem o mestu človeka v svetu. To je mesto ontološkega dokazovanja, ki skuša misliti temelj iz utemeljenega, intelekt iz razuma in se v pogosto zvede na dokazovanje nujnega bitja, ki služi kot garant te identitete. Iz primerov, ki jih Kant navaja, je jasno, da je pod vprašanjem temelj reprezentacije, ki meri na ontološki status subjektivnosti in zadeva reprezentacijo nasploh. Kant mora na tej točki že vedeti, da je temelj čistih pojmov razuma edini temelj metafizičnega realizma, ki z gotovostjo čistih razumskih pojmov zagotavlja utemeljenost čutnosti tako, da proizvede celoten metafizični krog. Ključ metafizike ni le vprašanje po temelju predstav, ampak Kantov uvid, da je na mestu, ki naj bi odgovarjalo na vprašanje temelja, lahko zgolj krožnost. Absurd metafizike – in to je prav tisto, kar metafiziki pred tem ni bilo prezentno – je v tem, da na mestu temelja, ki naj bi s svojo gotovostjo utemeljeval vse ostale propozicije in bil garant spoznanja nasploh, ponuja zgolj različne spekulativne umisleke. Prav tam, kjer strukturno ne moremo biti zadovoljni z ničemer drugim kot s popolno gotovostjo, metafizika ponudi sanjarije. Metafizika, ki izhaja iz tega temelja, ki si ga sama spekulativno izbere, je zato sama sebi neprezentna in kot neprezentna postavlja metafiziko pred epistemologijo, kolikor pa zdaj – s Kantovim uvidom – lahko vemo, da

se ni zmožna dokopati do temelja, postane sama sebi prezentna, lahko postavi lastno končno epistemologijo pred metafiziko; postane kritična. Metafizika se končno ve kot krog. Takoj ko se ve kot krog, pa temelj epistemologije postane faktičnost, v relaciji do katere moramo misliti pojme metafizike. S tem ko nam je prezenten ključ do metafizike kot bistvena neutemeljenost naše končne epistemološke pozicije, lahko govorimo o kritični filozofiji.

120

Kant s ključem metafizike tako očitno ne misli zgolj na vprašanje po temelju predstav kot garantu realizma percepcije, ampak na svojo specifično rešitev, da namreč spoznanje tega temelja za nas ni dosegljivo in da torej, če želimo po tem uvidu še obdržati spoznanje, ta temelj ni isti kot temelj našega končnega spoznanja. Temelj našega končnega spoznanja mora biti nekaj drugega kot temelj spoznanja boga, ali pa ga ni. Na mestu metafizičnega temelja, ki je služil kot upravičenje metafizičnega realizma, Kant ponudi našo lastno končnost, na mestu spekulativne identitete med mišljenjem in bitjo, kar je bila teoretska funkcija tega temelja, pa razliko. Če naše spoznanje ni možno na metafizičnem temelju, mora biti možno brez njega, ali pa ga ni, tako da lahko oblikujemo hipotetično sodbo; naše spoznanje je v metafizičnem smislu breztemeljno, spoznanje je faktično. Ključ do metafizike je faktičnost spoznanja, njegova bistvena neutemeljenost, ki za Kanta že pomeni razliko med metafizičnim temeljem spoznanja in spoznanjem kot faktičnim, se pravi spoznavo vezano na naše končne spoznavne zmožnosti. Naša teza je, da ta kritični uvid ostaja od te točke v Kantovem opusu nespremenjen, saj pismo neposredno sledi Kantovemu intelektualnemu srečanju s Humom, ki ga Kant sam označi za točko svojega prebujenja. Kot Kant opisuje v *Prolegomena*, je poizkušal posplošiti Humov ugovor, ki meri na neizpeljivost nujnosti kavzalnosti v empiriji, in ga postaviti kot izhodišče svoje filozofije, to posplošitev skepticizma pa hkrati že zameji z razlikovanjem izvora empiričnega in čistih pojmov. Skepticizem je tako hkrati sredstvo in Kantov teoretski nasprotnik, saj prav ker Kant želi spoznanje upravičiti in ker samega sebe smatra za razsvetljenca, noče pristati na skeptični poziciji, ki jo odpira kritični uvid breztemeljnosti spoznanja, ampak hoče pokazati, da je bil temelj metafizičnega realizma spoznavno trivialen, da ga za spoznanje nikoli nismo zares potrebovali in ga za znanost niti ne potrebujemo. Za naše potrebe za temelj zadostuje faktičnost spoznanja, ki sodi znotraj izkustva, in spoznanje glede nasebja pusti v hipotetičnem stanju, saj stvari same lahko le mislimo, ne moremo pa je spoznati. Takšna pozicija zahteva suspenz strukturne pomembnosti metafizičnega realizma, ki se lahko zgodi zgolj kot razdelitev med transcendentnim in imanentnim temeljem spoznanja. Faktičnost kot temelj tako stoji na začetku transcenden-

talne filozofije, argument zanjo pa je krožnost metafizičnih argumentov. Toda res je tudi obratno: ker razlikuje med empiričnim in čistim, Kant lahko zameji posplošen Humov skepticizem, in prav temu razlikovanju je potrebno pripisati kar največjo težo. Prav Kantova pozicija iz *Disertacije*, ki skuša zamejiti čutnost od razuma, lahko poda razloge za zahtevo po čistih pojmih razuma in njihovi pomembnosti; da niso utemeljeni v čutnosti, ampak je ta obratno odvisna od temelja reprezentacije nasploh, pa je uvid, ki sledi Humovemu. Čutnost kot čutnost ne vsebuje nujnosti. Realizem spoznanja, torej adekvatnost naše reprezentacije s stvarjo samo, kasneje postane za spoznavo nepomemben zgolj tako, da temelj faktično ni dostopen in da prav zato ni temelj našega spoznanja. S spoznavnega vidika, ki postane za Kanta primaren, obstaja razlika med temeljem metafizičnega realizma, ki bi upravičeval adekvatnost predstav s stvarmi samimi, in temeljem naše končne spoznave. Temelj spoznave sam razpade na dva dela, na temelj, ki nam je dan kot faktičnost naše spoznave, in na nasebni temelj subjektivnosti, ki je nespoznaven. Končno spoznanje za svoj temelj lahko uporabi zgolj svojo breztemeljnost oziroma ločitev od svojega realnega temelja, ki prav s popolnostjo svoje ločitve od končne subjektivnosti postane nepomemben za spoznavo. Realizem spoznanja namreč postane za spoznavo nepomemben zgolj tako, da ontološki temelj ni dostopen; iz tega sledi, da ni temelj našega danega spoznanja, da obstaja razlika med dvema temeljema in da lahko ontološkega zanemarimo. Spoznanje boga je nepomembno za znanost, in kolikor je metafizika lahko znanost, je nepomembno tudi za metafiziko. Razlika med empiričnim in nasebnim je pogoj Kantovega uvida, ne njegova posledica, saj bi drugače ostal lahko zgolj pri skepticizmu. Kopernikanski obrat ni torej sestavljen zgolj iz uvida epistemološke faktičnosti spoznanja, ampak tudi iz predpostavljene razlike med končnim in neskončnim spoznanjem. Razlika pa svoje člene postavlja tako, da tisto, kar je razločeno, vsaj strukturno ohrani. Če je torej nov temelj končnega spoznanja faktičnost, pa je ta uvid povezan s svojim preostankom, metafizičnim temeljem božje spoznave, do katere se postavi v odnos razlike. Struktura teoretsko postavljene razlike, ki utemeljuje faktičnost končne spoznave, v svojem središču obdrži mesto ontološkega temelja. Ključ dejansko pomeni nekaj novega, saj se ne izenači zgolj s skepticizmom, ki bi vztrajal na nespoznavnosti temelja, ampak to nespoznavnost vsaj programsko in abstraktno že v začetku skuša napraviti za neškodljivo in nepomembno za spoznavo. Odgovor na vprašanje, kako je možna Kantova pozicija, tako terja preiskavo identitete skepticizma in idealizma skozi njegov uvid v breztemeljnost končne spoznave. In če Kant v nadaljevanju razvija odgovore na vprašanje, kako je možno upravičiti spo-



znanje brez metafizičnega temelja, torej odgovor na vprašanje, kako so možne sintetične sodbe a priori brez metafizičnega realizma, se moramo vprašati po idealnih pogojih Kantovega genialnega uvida.

Prav status čutnosti je tisti, od katerega sta odvisna tako uvid v faktičnost kot tudi razlika do metafizičnega temelja. Estetika je za našo preiskavo tako najpomembnejši moment *Kritike*. Če pogledamo na razdaljo, ki nas ločuje od interpretov, ki estetiko pojmujejo kot najslabše Kantovega sistema in jo razumejo kot preostanek predkritičnega, dogmatičnega Kanta, lahko to razdaljo presežemo s tezo, da se z vsemi naštetimi opredelitvami transcendentalne estetike strinjamo, z dodatkom, da je ključna za transcendentalno filozofijo. Razlika med kritičnim in predkritičnim Kantom ni tako zelo velika, kot se pogosto predpostavlja.

## Kontekst Kantovega uvida

122 Neposredni teoretski kontekst,<sup>2</sup> ki nas zanima kot del razlogov Kantovega uvida, je najbolj jasno razviden prav v predkritičnem Kantu, natančneje v Kantovi inavguralni disertaciji naslovljeni *O formi in temeljih inteligibilnega in senzibilnega sveta*. To je še dogmatično delo, ki pa vsebuje precej elementov kasnejše kritične filozofije, a je vendarle tudi delo, v katerem Kant natančno poda razloge za svoje pojmovne distinkcije. Prav tu Kant razvije svoje pojmovanje čutnosti, ki je bistveno za razumevanje uvida 'ključa metafizike'. Če želimo torej odgovoriti na vprašanje, kakšni so razlogi za Kantov uvid, nam torej ne preostane drugega, kot da ekspliciramo razloge, ki opredeljujejo status čutnosti v *Disertaciji*. Ne gre za to, da bi Kant svoj kritični obrat napravil brez razlogov, razlogov je zadosti, težava je v tem, da so za kritično filozofijo nelegitimni, saj so osnovani na realni rabi razuma in pripadajo dogmatični racionalistični filozofiji. Wolffovski racionalizem, ki predstavlja okvir Kantove predkritične filozofije, je imel dve bistveni težavi: ni mogel razložiti ne svobode ne znanosti. Svoboda je bila v wolffovskem sistemu nemožna zaradi determinizma, znanost pa zato, ker je zanemaril ontološki status celote dejanskega sveta; iz dejanskosti, ki se razlikuje od čiste biti, je Wolff napravil nekaj bistveno partikularnega. Ker je Wolff epistemološko funkcijo čutnosti popolnoma ločil od razuma, so v čutnosti fenomenih zgolj dani in čutnost ne reprezentira ničesar. Za reprezentacijo je potreben razum. Dejanskost vsake posamezne stvari je za Wolffa odvisna od božje volje, ki neposredno sodi o njej, za spoznanje znanosti pa potre-

2 Obravnava širšega konteksta racionalizma, katerega razvoj se dogaja prav prek statusa čutnosti, žal presega namen tega besedila.



bujemo zakone splošnosti, se pravi zakone, po katerih se ravnaajo vse posamezne stvari. Dejanskost je s tem postala stvar čutnosti in kot čisti videz fenomenologije vezana na subjektivnost in njeno interakcijo z drugimi singularnimi substancami, skratka, prav Wolff je tisti, za kogar je čutnost postala faktična. Kant skuša obnoviti ontološki status splošnosti dejanskega sveta, ki tvori ontološko podlago legitimnosti znanstvenega spoznanja, sredstvo te obnove pa je Kantovo pojmovanje čutnosti in status časa in prostora. Pojmovanje statusa prostora in časa Kant obdrži v *Kritiki* kot transcendentalno estetiko. Ker Kant v *Disertaciji* razloži, zakaj moramo prostor in čas pojmovati na tak način, lahko v njej najdemo tako teoretski kontekst, ki nam pomaga pri razumevanju problemske zastavitve Kantovega uvida, in odgovor na naše vprašanje po njegovih razlogih. Za Kanta v *Disertaciji* gre analiza vedno v smeri od celote do nedeljivega dela, sinteza pa obratno, od dela do popolne celote, tako da jo od analize loči zgolj smer spoznavne. Božji um bi spoznaval neposredno, brez smeri, torej hkrati celoto s svojimi deli, to pa za subjektivnost ni mogoče; ta nima dostopa do celote, dani so ji samo deli in zato sestavlja in razstavlja. Toda ker nam je dan le del, smo nezmožni neskončne analize, saj bi nam morali biti zanjo dani vsi deli, tako imamo kot končni zgolj pojmovno analizo, ki lahko dospe do preprostih substanc in pojmovno sintezo, ki lahko dospe do celote. Obstaja razlika med abstraktnimi pojmovnimi analizami in čutnostjo, ki celoto zaobseže v zoru in jo reprezentira: naš zor je vezan na čas, naša sinteza in analiza sta v zoru vedno delni. Analiza je regres od utemeljenega do temelja, sinteza pa napreduje od dela do celote, pri čemer je celota neskončna celota vsega. Za analizo mora biti objekt analize deljiv, za sintezo mora biti objekt sinteze mnogoter, tako da obe operaciji zahtevata neko heterogenost. Sestavljenost je vedno heterogena, toda tako celota kot preprosta substanca, v katerih naj bi se zaključili sinteza in analiza, sta popolnoma homogena. Celota, ki je popolna, nima nobene zunanosti, in deli, ki so preprosti, so nedeljivi. Ta neskončna analiza in sinteza, ki za čutnost ni mogoča, ne more imeti v svojem objektu nobene heterogenosti, kolikor pa objekti ostajajo heterogeni, morajo biti ne zgolj sestavljeni, ampak medsebojno koordinirani. Koordinacija je zato za Kanta način, na katerega deluje čutnost, subordinacija, ki utemeljeno vpiše pod temelj, pa je način delovanja razuma. Človeška spoznava ima tako dva momenta: moment subordinacije, ki je enak razmerju vzrok – učinek ali, kar je za Kanta isto, razmerju temelj – utemeljeno, in moment koordinacije, ki vzpostavlja neko končno celoto. Koordinacija je stvar čutnosti, subordinacija pa, ker cilja na razmerje temelja in utemeljenega, stvar razuma, ki prav zato lahko sodi o nasebju. Kant želi ponovno vzpostaviti subsistenco dejanskosti, ki

je umanjala Wolffu, zato, prvič, napravi spremembo subjektivno in, drugič, poudari, da identiteta delov ni dovolj za identiteto celote, ki jo sestavljajo te deli, potrebna je namreč še identiteta sestavitve, ta pa je lahko utemeljena zgolj na realnemu temelju. Tej identiteti sestavitve ustreza v subjektivni spoznavi koordinacija, toda analogno mora veljati za nasebni svet, kolikor je ta aktualen neodvisno od človeka in urejen. Spremenljiva forma je posledica koordinacije, torej čutnosti, ki vzpostavi neko celoto iz delov, ki so ji dani, stvari zato ne vplivajo na čutnost s svojo formo. S takšnim statusom čutnosti Kant reducira spremembo na subjektivno končnost in tako obnovi status celote dejanskega sveta, ki je neodvisna od subjekta. Isti status čutnosti služi kot eden izmed teoretskih pogojev za Kantov kritični uvid, saj čutnost izgubi zmožnost reprezentiranja prav s tem, ko sama aktivno koordinira, kar ji je dano. Predmeti čutnosti so faktični, ne reprezentirajo večnega reda stvari, saj so del končnega reda, ki je zaznamovan z omejenostjo subjektivnosti. Novo razumevanje čutnosti je Kantova rešitev, zato si oglejmo še način, kako jo doseže. Kant razum loči na realno rabo, ki iz lastne narave daje pojme stvari, in na logično rabo, ki operira po logičnih pravilih. Razlika med razumom in čutnostjo je razlika v izvoru: čutnost je pasivna zmožnost subjekta, ki omogoča, da ga aficira prisotnost stvari, tako da je izvor čutnih predmetov kot njihov kriterij mogoče locirati v prisotnosti stvari, razum pa je zmožnost mišljenja, da misli onkraj omejitve čutnosti, ki izvira iz narave čistega razuma. Čistost pomeni notranjo identiteto, nekaj kot nekaj; tako čistost razuma kot tudi čutnosti izvirata iz večnih določil substancialnosti našega duha. Pojmi razuma niso vrojeni, kar je bila Crusijeva rešitev, ampak so abstrakcija pravil, ki jih duh izvaja v aposterornosti. Realna raba razuma torej strukturno stoji na mestu, kjer je Leibniz postavil apercepcijo, ki jo je razumel kot pozornost, ki je reprezentirala reprezentiranje čutnosti. Realna raba se za Kanta lahko dogaja le prek pojmov, ne neposredno kot zor, drugače bi bilo nesmiselno zatrjevati realnost razlike med razumom in čutnostjo, s tem pa bi razveljavili tudi kriterija izvora, s katerim nadomesti kriterij jasnosti in razločnosti. Spomniti se moramo, da se distinkcija zor/pojem ne ujema z distinkcijo čutnost/razum; če je Leibniz, ki je smatral čutnost in razum za zgolj stopenjsko različna, lahko ohranil razumski zor kot apercepcijo, mora to funkcijo za Kanta prevzeti pojem. Realna raba se lahko dokoplje do pravega reda stvari, ga reprezentira in pojmuje delovanje čutnosti. Realna razlika med razumom in čutnostjo omogoča realno rabo razuma, toda za to potrebuje čiste pojme, torej pojme, ki niso na noben način okuženi s faktičnostjo čutnosti in izhajajo iz popolne avtonomije razuma. Realna raba razuma opravlja funkcijo metafizičnega temelja realizma, tvori skupno mero, identite-

to mišljenja in biti, prav to, ki se v Kantovem ključu metafizike zamaje. Objekt spoznanja čutnosti je fenomen, objekt spoznanja razuma noumen, razliko med fenomenalnostjo in noumenalnostjo pa lahko vzpostavi le realna raba razuma, prav ker to razliko presega. Fenomeni zunanjega čuta so objekt empirične fizike, notranjega čuta empirične psihologije, kar pa ne zadeva vsebine zora, ampak formo, spada pod koncept čistega zora. Kot rečeno, je spremenljiva forma zgolj pojavna, toda za svoj razlog potrebuje večno formo in kolikor govorimo o čisti formi, govorimo prav o nasebni in večni formi. Logična raba razuma nasploh služi kot posrednik med razumom in čutnostjo, saj se ne ravna po izvoru, ampak zgolj subordinira dano in je bodisi aposteriorna bodisi apriorna, glede na izvor elementov, ki jih subordinira. Čistost mišljenja, ki je ključna za vzpostavitev Kantovih distinkcij, tako ne izvira iz abstrahiranja iz empiričnega sveta, ampak potrebuje za svoj temelj nasebno subjektivnost. Šele kolikor govorimo o zgolj subjektivnih elementih, se ločimo od empirije. Status čutnosti torej zahteva realno rabo razuma, ki jo mora legitimirati metafizični temelj aдекватnosti s stvarmi samimi. Ti razlogi so del splošnega teoretskega toposa racionalizma, ohranjeni pa so tudi v Kantovi rešitvi, ki pojmuje prostor in čas kot formo čutnosti. Noumeni niso dani neposredno, njihovo mišljenje omogoča realna raba razuma, posredovanost našega zora pa je subjektivni temelj in s tem povezava vsega, kar je fenomen. Formalna temelja enotnosti fenomenov sta dva, prostor in čas. Sinteza čutnosti je sinteza zgolj s strani subjektivnosti; ker je subjektov končni intelekt aficiran, je nepojmovna, čutnost predpostavlja čas kot subjektivno formo koordinacije čutnih vtisov, ki vplivajo na subjektivnost kot temelja – utemeljeno. Temelja čutnosti sta dva: inteligibilni svet, ki utemeljuje materijo fenomenov in heterogenost izkustva, ter forma čutnosti, ki je čisti zor. Ta dva nasebna temelja čutnosti skupaj z razumom utemeljujeta izkustvo. Da čas kot čas ni substanca, pomeni, da je kontinuiran, da nima preprostih delov, tako da momenti v času niso njegovi deli, ampak meje. Ker čas kot koordinacija ni zgolj sukcesija, ampak tudi simultanost, čas za Kanta ni abstrakcija različnih stanj.

»Napačnost drugega mnenja pa se v zadostni meri razkrije sama od sebe s prepovedanim krogom v definiciji časa in poleg tega povsem zanemarja hkratnost, najpomembnejši nasledek časa, ter tako zelo preobrne vso rabo zdravega uma, da namesto da bi bili zakoni gibanja določeni po meri časa, trdi, da je sam čas, in to glede na samo svojo naravo, določen s tistim, kar je opaženo v gibanju ali poljubnem sosledju notranjih sprememb, s čimer je povsem odpravljena vsa gotovost pravil.« (Kant 2010: 429)

---

Leibnizovo pojmovanje časa kot abstrakcije realnega sosledja notranjih stanj ima več težav: sočasnost ne more biti razložena, odpravljena je gotovost pravil, preobrne rabo zdravega uma, poleg tega pa je še krožna. Toda čeprav je problemov več, je razlog en – substanca. Substanca v ontologiji služi kot razlog bivajočega, lahko je le večna, ker je določena kot tisto, kar se ne spreminja, in zgolj če spoznavamo tisto, kar se ne spreminja, spoznavamo gotova pravila. Zakoni so določila, po katerih se spreminjajo stvari; če se sami spreminjajo, ni nobenih določil, ki bi bila temeljna, ni gotovosti, prav tako pa ne razloga spremembe dejanskih stvari, tako da spoznanje pade v temo. Prav tako pa, če mislimo spremembo kot realno, ne moremo razložiti sočasnosti, ne moremo razložiti identitete, za katero prav tako poskrbi substancialnost. Če želimo spoznavati, mora biti sprememba ontološko izničena, ker nima skupne mere s substancjo, substanca pa obratno utemeljuje spremembo kot videz. Prav sprememba onemogoči kakršenkoli ontološki temelj in je zato za možnost spoznanja v filozofiji sprememba ontološko zreducirana na videz. Toda status spremembe za seboj potegne status aktualnosti sveta kot celote, kar je Kantov razlog vpisa časa v formo zora. Simultanost, enotnost in ničevost spremembe so pravi razlogi Kantove določitve časa kot forme zora, njihov smoter pa je ponovna uvedba subsistence aktualnosti skozi epistemološki temelj realne rabe razuma – vse to znotraj substančne racionalistične metafizike. Kant razreši Wolffov problem tako, da loči čas od sveta in spremembo od časa – čas ni spreminjajoč, ostaja isti. Časa ni, ker je čas sam zgolj videz večnosti. Prostor in čas kot modusa sinteze sta dva načina subjektivne koordinacije čutnih danosti, ta koordinacija pa je urejevalna moč duha. Substanca subjektivnosti ni več pojmovana kot pri Leibnizu, kjer je moč duha enotna reprezentacija, ki jo žene apetit po celoti in potrebuje preestablirano harmonijo, da upraviči interakcijo, časovnost in reprezentacijo. S tem se Kant loči od racionalistov: nimamo enotne moči, ampak je ta že ontološko dvojna, moč koordinacije (katere forme sta prostor in čas) in subordinacije (ki je hkrati mišljenje in bit). Čutnost in razum sta dve ločeni moči duha, toda te dve moči<sup>3</sup> nista zgolj empirični zmožnosti, sta ontološka temelja empirične subjektivnosti in ustrezata ločitvi forme in materije. Moč je za Kanta relacija, je odnos temelja do utemeljenega. Ker sta razum in čutnost različna po izvoru, je temelj vse koordinacije nasebni svet in s tem temelj tako prostora kot časa in fenomenalnega sveta. Identiteto nasebnega sveta s fenomenal-

3 Moč [*vis*] je del prav ontološkega pojmovanja, ki ga Kantov uvid odpravi v dobro zmožnosti [*facultas*].

nim svetom Kant utemelji skozi kontingentnost substanc. Nasebni svet je po svojem bistvu kontingenten, medsebojno povezan, enotnost med različnimi substancami pa izvira iz njihove odvisnosti od enega samega temelja. "Svetne substance so bitja od drugega," pravi Kant, bog kot stvarnik sveta je temelj vse nasebne realnosti sveta in je svetu zunanji. Notranja identiteta sveta je tako v odvisnosti od svojega temelja, ta odvisnost pa je za Kanta nujna in že iz njihove subsistence sledi obče stabilirana harmonija, saj je prav vsaka substanca odvisna od istega temelja. Prav isto velja za duha kot substanc; z nasebjem je povezan prek istosti temelja svoje subsistence, prostor in čas kot formi, po katerih je duh aficiran, pa sta povezava z drugimi substancami, kot naš delen dostop do večnosti sta s stvarmi povezana prav po identiteti, ki jo vzpostavlja odvisnost substance od božje stvaritve, ki je temelj končnih substanc. Bog kot nujna substanca je torej tisto, kar je identiteta nasebnega sveta in interakcije, toda ker je prav tako identiteta med neskončnostjo in končnostjo, sta prostor in čas, ki jih abstrahiramo iz njihovih omejitev, s stališča boga in v nasebnem svetu neomejena. Prostor je vseprisotnost kot fenomen, čas je večnost kot fenomen, oba pa sta fenomena prav po tem, da je duh kontingentna substanca v svetu, katerega enotnost leži v nujnosti njegovega temelja. Pogoj idealnega kompleksa Kantovega pojmovanja čutnosti sta ontološko prostor in čas, kot ločena od nasebja s subjektivacijo spremembe, in bog kot ontološki temelj, ki vzpostavlja možnost interakcije substanc nasebnega sveta. Epistemološki pogoj statusa čutnosti je redukcija čutnosti na heterogenost in faktičnosti ter realna raba razuma, ki zaseda mesto povezave ontologije in epistemologije. Ni težko uvideti, kako močna kritika je kritika modrih mož, Mendelhssona, Lamberta in Sulzerja, ki Kanta opozarjajo, da se ne strinjajo s statusom časa v njegovem sistemu. Če se Kant moti o statusu prostora in časa, se moti o vsem. Drugi problem – in ta je za nas bistven – pa je, da imata prostor in čas v *Disertaciji* že isti status kot po kritičnem uvidu, prav tako pa tudi razlika med razumom in čutnostjo, razlika med večnostjo in časovnostjo, neskončnostjo in končnostjo, da se torej objekti, ki so dani v izkustvu, v *Disertaciji* že ravna po spoznanju. Kritični uvid Kanta torej ne more biti kopernikanski obrat, vsaj ne, kar se tiče empiričnih objektov, ampak zgolj sprememba realne rabe razuma, tudi ta se mora namreč z obratom začeti ravnati po izkustvu. S tem smo poskušali opozoriti na dogmatizem samih razlogov in problematike, na katerih stoji *Kritika*, in na njeno odvisnost od njih. Kant zagovarja pomembnost svoje transcendentalne estetike in glede tega ga je treba vzeti resno. Glavna predpostavka Kanta, pa tudi njegovih duhovnih dedičev, je zmožnost transcendentalnega filozofa, da misli

čisto. To zmožnost je moral Kant utemeljiti z realno rabo razuma, in prav ta iz Kantove kritične zastavitve ne sme biti več utemeljena iz transcendence.

Kantov obrat torej ni radikalna sprememba v projektu metafizike kot znanosti, ampak njegovo dopolnilo. Faktičnost izkustva je za Kanta, kot za vsakega drugega racionalista, lahko zgolj posledica, ki sledi iz ontološkega temelja, od tega temelja pa smo epistemološko popolnoma ločeni, tako da je faktična le v epistemološkem smislu. Toda ker Kant obdrži skoraj vse določitve *Disertacije*, ki so prav določitve različnih ontoloških temeljev, po tem, ko s svojim ključem metafizike zaklene vrata dogmatizma, so te določitve neupravičene. Še več, sam ključ metafizike pripada samo enim vratom, vratom wolffovskega dogmatizma iz Kantove *Disertacije*, ki se vpisuje v takratno tradicijo propadajočega racionalizma in je od nje neločljiv. Razlika med kritičnim in predkritičnim Kantom je tako nepopolna prav toliko, kolikor je *Kritika čistega uma* nekonsistentna in kot epistemološka pozicija za svoja temeljna določila uporablja protislovne razloge.

128

## Kritika transcendentalne pozicije

Kantova teoretska pozicija iz *Kritike* kot celota ostane zgolj hipotetična, kar Kantu očitajo že zgodnji kritiki, kot sta Schulze in Jacobi, in ne more nikoli soditi o tem, kar je resnično, torej če namreč sploh obstaja kaj takšnega, kot je spoznanje, ampak lahko sodi zgolj o tem, za kar si moramo misliti, da je res. Takšna kritika pa je površinska, je kritika, ki že pristaja na vse skrite racionalistične predpostavke in zato ni dovolj ostra. Nastopiti moramo prav proti površinski kritiki meta-ugovora, ki s tem, ko kritizira ontološki status svojega objekta kritike, že vzpostavi svoj objekt kritike kot enoten. Meta-ugovor, ki kritizira epistemološki status kritične filozofije, le-to postavi kot epistemološko pozicijo, za katero zgolj ne more biti odločeno, ali velja neodvisno od naše končnosti, kar pa že pomeni odločitev, da so razlogi te epistemološke pozicije notranje konsistentni. Toda to notranjo konsistenco bomo zaman iskali na ravni teoretske danosti, še manj pa lahko upamo, da jo najdemo na bolj idealni, abstraktni ali strukturni ravni. Kritika ne more imeti enotnosti, saj so njeni razlogi in zastavitve vprašanj prevzeti po dogmatičnem racionalizmu, njena vsebina pa nastopa proti tem razlogom. Problematika Kantovega kritičnega uvida je, ker je dogmatična, nezdružljiva z uvidom samim. Temelj Kantovega vprašanja po temelju reprezentacije se zvede na razveljavitev realne rabe razuma glede temelja reprezentativnosti čutnosti, realne rabe, ki predstavlja ključno mesto njegove prejšnje teorije in svoje ključno mesto ohrani v



*Kritiki*, pa čeprav je v njej ne najdemo. Kantov problem ni zgolj v tem, da status prostora in časa ostane – prav kot velja za vsako samo sebi neprezentno metafiziko – zgolj hipotetičen in spekulativen, težave kantovske pozicije so hujše; tudi če njeno spekulativnost vzamemo v zakup, je namreč nemogoča. Kantova prejšnja teoretska rešitev wolffovske filozofije je temeljila na realni rabi razuma, ki se s ključem metafizike spremeni, *Kritika* določenosti svojih osnovnih pojmovnih izhodišč ne privzame zgolj spekulativno, ampak na protisloven način. Potrebuje realno rabo razuma, da začrta svoje osnovne pojmovne določitve, vendar to realno rabo z določitvami, ki jih je sama vzpostavila, določi za nelegitimno. Nasebni svet, katerega forma v odnosu do fenomenalnega sveta proizvede osnovne distinkcije, ki jih Kant obdrži v *Kritiki*, bi moral biti, po uvidu ključa metafizike, pojmovan drugače. Ta premena, ki vpiše subsistenco aktualnosti v subjektivnost in to stori skozi pojmovanje subsistence aktualnosti, katere ontološki status je vezan na subjektivnost, namreč ne more biti več pojmovana po starih pojmi. Zahteva transcendentalne filozofije, da načela zadostnega razloga, protislovja in identitete veljajo in ne veljajo v ontologiji, se kaže na več mestih Kantove kasnejše filozofije, predvsem v problemih, kot so intelektualni zor, apercepcija, izkustvo mišljenja in ontološki dokazi, povsod kjer nekontrolirano rastejo nove zmožnosti, pa tudi v statusu dedukcije kategorij. Izenačitev mišljenja z bitjo in razlika od nje je razlog, ki z dogmatizmom okuži vse osnovne epistemološke in logične distinkcije, ki jih Kant uporabi za načrtanje svojega novega programa metafizike in jih tako napravi za protislovne. Kantova teoretska pozicija ne more biti resnična niti kot hipotetična, saj je utemeljena na neposrednem protislovju lastnih distinkcij. V nasprotju s hegeljansko kritiko Kanta, ki njegovi poziciji očita praznost in formalnost razuma, ki je vsebini zora lahko le zoperstavljena, naša kritika meri na vsebino, ki jo Kantov navidezno preprost obrat prikrije. Ker Kantov obrat privzame faktičnost na predpostavkah dogmatične filozofije s svojo rešitvijo prekrije problem, ki ga je ta odprla in prevede nevednost nedoločenosti med fenomeni in noumenoni v spoznano popolno razliko in se s tem odpove celotne naloge spoznanja metafizike. S tem, ko zatrdi neposredno razliko kot spoznano, prikrije problem te razlike, ki sovпада s problemom upravičenja čistega mišljenja. Transcendentalna filozofija je s tem nadaljevanje dogmatične z drugimi sredstvi, s sredstvi, ki niso in ne morejo biti več uporabna. Premik, ki ga filozofija opravi z izhajanjem iz razlike, je substitucija metafizične razlike med neskončnim in končnim intelektom za epistemološko razliko, ki kot svoj temelj ohrani neskončnost božjega uma. Kar se spremeni, je distribucija nedoločenosti in določenosti, ki z idealistično gesto nedoločenost, ki jo pojmuje kot nevednost,



izenači z ontološko razliko. Razlika med bitjo bivajočega in bivajočim iz gole ontološke razlike med temeljem sveta in svetom postane s tem, ko se premakne med svet in subjektivnost, z njo izenačena. Bit bivajočega postane, kljub svoji nespoznavnosti, locirana v nasebno subjektivnost, kategorija aktualnosti pa subsistira zgolj v svoji navezavi na absolutno subjektivnost. Cena obnove statusa sveta je njegova odvisnost od subjekta, ki tako kot Kantov bog oblikuje identiteto celote skozi odvisnost od sebe. Čeprav so Kantove intence racionalistične, proizvede pietistično rešitev, ki postavlja skok vere pred vsako spoznanje in spoznanje nasploh pojmuje kot enega izmed takih skokov. Kot-da, regulativnosti ideje Boga tako ni nujna zgolj za Kantovo praktično pozicijo, ampak tudi za teoretsko, ta hkrati potrebuje ontološki temelj za svoje razbitje epistemološkega temelja in si ga s tem napravi za popolnoma zunanji, a strukturno nujen del. Ker pa je vzpostavitev razlike nasebja in zasebja nelegitimna in notranje nekonsistentna in skrita pod preprostostjo geste kopernikanskega obrata, obdrži kot svoje zunanje središče nujno strukturno mesto ontološkega temelja, ki določa njegovo epistemologijo. To strukturno središče je Kantovi poziciji povsem notranje, in jo od znotraj preči z nečistostjo lastnega izvora, pojmovnimi navadami, vezanimi na preteklo splošnost takratnega duha dobe, ki okuži vse temeljne pojme Kantove teoretske pozicije.

Osrednje mesto mistike racionalizma, razlog razlogov, se s Kantom preseli v središče subjektivnosti, prav ta neskončna globina subjektivnosti je namreč na delu v pojmovnih določitvah, ki jih predpostavlja Kantova transcendentalna estetika. Njeno bistvo ostaja neskončnost, katere posledica je končnost, s tem pa Kantova subjektivnost nikoli ni popolnoma končna, kar naprej razvijajo tako idealisti kot romantiki, mistiki in filozofi. Razlika, na kateri sloni večina sodobne filozofije, je sama metafizična in neutemeljena, predstavlja razbitje epistemološkega temelja za ohranitev ontološkega, ki ga odreže od razumskega spoznanja. Utemeljitev razlike nasebja in zasebja iz transcendence zanemari vprašanje vzpostavitve razlike med čistimi in empiričnimi pojmi, s tem zanemari ves problem možnosti metafizike, ker predpostavi, kar naj bi dokazala, in to na najbolj šibkih tleh, na tleh transcendentne neskončnosti, ki napravi empirično za povsem vpeto v korelacijo s subjektivnostjo, spekulacijo pa strukturno napravi za nezmožno gotovosti. S tem onemogoči projekt razvijanja prave razsvetljenske teoretske pozicije, ki bi bila zmožna utemeljiti spoznanje neodvisno od teologije in nadaljevati projekt racionalistov nedogmatično. Naš problem je inverzen problemu pokantovske filozofije: dovolj nam je apetita po neskončnem in očitno je, da še vedno ne razumemo, kaj pomeni končnost.

## Literatura:

Kant, Immanuel (2010): *Predkritični spisi*, prev. Samo Tomič in Zdravko Kobe, Založba ZRC, Ljubljana: Založba ZRC.

Kant, Immanuel (1999): *Prolegomena*, DZS, Ljubljana: DZS.

Kobe, Zdravko (1995): *AUTOMATON TRANSCENDENTALE I, Kantova pot h Kantu*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.